

REALIDADES ANTROPOLÓGICAS

MEDICINAS DE LA SELVA, CONSUBSTANCIALIDAD Y PARENTESCO SIMBÓLICO[1]

RAINFOREST MEDICINE, CONSUBSTANTIALITY AND SYMBOLIC KINSHIP

Lígia Duque Platero*

Resumen: El tema de este artículo es la alianza entre líderes del pueblo indígena yawanawá (Pano), de la Tierra Indígena Río Gregorio, estado de Acre (Brasil), y la familia de los dirigentes de una iglesia urbana del Santo Daime, localizada en Río de Janeiro. El problema que planteo es la formación de la alianza entre estos distintos actores, asociada con el consumo de las medicinas de la selva, con ideologías de consustancialidad y producción de parentesco (simbólico y efectivo). El objetivo del artículo es presentar un panorama histórico de la formación de la alianza y hacer un tratamiento sobre sus significados sociológicos y cosmológicos. Los datos fueron recolectados en trabajo de campo en una iglesia urbana del Santo Daime en Río de Janeiro desde julio de 2015 hasta marzo de 2017, y en veinte días en la Tierra Indígena Río Gregorio, en julio de 2016.
Palabras claves: alianza, consustancialidad, ayahuasca, medicinas de la selva, parentesco simbólico.

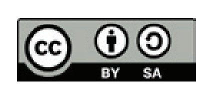
RAINFOREST MEDICINE, CONSUBSTANTIALITY AND SYMBOLIC KINSHIP

Abstract: The subject of the article is the partnership between Yawanawá (aka Pano) indigenous leaders from the Río Gregorio indigenous jurisdiction, in Acre State, Brazil, and the families of leaders of an urban church, Santo Daime, in Rio de Janeiro. I posit the problem of a partnership formed between different

[1] Este artículo está basado en una comunicación presentada por mí en el encuentro *Jornadas Plantas Sagradas em Perspectiva* (http://plantas-sagradas.net/), en la Universidad de Campinas (Unicamp), en el estado de São Paulo, Brasil, entre los días 9 y 11 de agosto de 2016.

* Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ), Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales (IFCS).

ISSN en trámite, Bajo licencia Creative Commons
ENCARTES antropológicos 2 • septiembre 2018-marzo 2019, pp. 189-217
Recepción: 29 de junio de 2018 • Aceptación: 04 de diciembre de 2017
http://www.encartesantropologicos.mx





stakeholders, associated with the consumption of rainforest-based medicines, to ideologies of (symbolic and effective) consubstantiality and kinship production. The essay's goal is to present an historical panorama on the partnership's constitution as well as foster a discussion of its sociological and cosmological meanings. Data was collected as part of field work at the urban Church of Santo Daime, in Rio de Janeiro, from July 2015 to March 2017, as well as over twenty days in the Río Gregorio indigenous jurisdiction, in July 2016.
Keywords: Partnership, consubstantiality, ayahuasca, rainforest medicine, symbolic kinship.

INTRODUCCIÓN

En este artículo presento datos y análisis iniciales de mi investigación doctoral, cuya temática es la llamada alianza entre actores sociales del pueblo indígena yawanawá (pano) de la Tierra Indígena Río Gregorio, en Brasil, estado de Acre, y líderes y adeptos de una iglesia urbana de la religión brasileña llamada Santo Daime,[2] localizada en Río de Janeiro.

La iglesia dónde realicé trabajo de campo forma parte de "la línea eclética del padrino Sebastião". Fue creada en 1982 y participó en el momento inicial de expansión de la religión del Santo Daime en Brasil. En este artículo utilizaré el nombre ficticio "Céu de Yemanjá" para denominar la iglesia donde realicé observación participante. Los nombres de algunos actores sociales también serán modificados.

Como punto de partida, la alianza entre los yawanawá y los no indígenas de la iglesia urbana del Santo Daime puede ser descrita como un sistema de relaciones de reciprocidad, por medio de intercambios de regalos y visitas. La alianza puede ser analizada como un sistema de prestaciones totales (Mauss, 2013), bajo el esquema de dar-recibir-regresar.

Este conjunto de relaciones comenzaron en 2009, año de la primera visita de los yawanawá a la iglesia Céu de Yemanjá. Esto ocurrió en el contexto de una serie de viajes realizados por una comitiva de líderes

[2] La iglesia matriz del Santo Daime de "la línea eclética del padrino Sebastião Mota de Melo" (como categoría nativa) se llama Céu do Mapiá, y está localizada en el estado de Amazonas, en la selva amazónica. Esa "línea espiritual" no es considerada legítima por los dirigentes de las iglesias Alto Santo, la iglesia que afirma ser la "tradicional" seguidora de los conocimientos del fundador Raimundo Irineu Serra

yawanawá a ciudades del país: Río de Janeiro, São Paulo y Brasilia (Oliveira, 2012).

Como se puede observar en las etnografías de Naveira (1999) y Pérez Gil (1999), forma parte de la sociabilidad yawanawá producir alianzas, tradicionalmente matrimoniales, como forma de relación interétnica con los demás pueblos indígenas de lengua pano. Los *mariris* o festivales eran los momentos más adecuados para la negociación de estos matrimonios.

A lo largo del siglo XIX y comienzos del XX, esas alianzas podían ser incluso trapaceadas por medio de la predación chamánica y del rapto de mujeres (Naveira, 1999). En sus relaciones más recientes con la sociedad nacional y los *nawa* (no indígenas), se puede observar que los yawanawá vienen expandiendo en larga medida sus alianzas y asociaciones económicas con no indígenas (Ribeiro, 2005; Nahoum, 2013; Oliveira, 2012; Souza, 2015).

Según los líderes de la aldea de Mutum, una de las ocho aldeas de la Tierra Indígena Río Gregorio, las relaciones de los yawanawá con los no indígenas de las religiones ayahuasqueras forman parte de un nuevo tiempo, el tiempo del rescate de la "cultura". Es importante resaltar que, actualmente, los pueblos indígenas tienen más legitimidad e importancia política en el campo ayahuasquero nacional e internacional.[3]

Como han señalado Labate y Coutinho (2014), desde el 2000 algunos pueblos originarios de Brasil empezaron a viajar al sureste del país para contraer alianzas con grupos de religiones ayahuasqueras brasileñas y grupos neochamánicos. Coutinho (2011) describió la presencia de los

[3] Como afirmaron Goulart y Labate (2017), en la II Conferencia Mundial de la Ayahuasca, realizada en octubre de 2016 en Rio Branco, estaban presentes muchos pueblos indígenas del grupo pano, dentro los cuales estaban los yawanawá y los kaxinawá (huni kuin). En esa ocasión, los pueblos indígenas presentes se autoafirmaron políticamente como los legítimos "guardianes" de la ayahuasca, detentadores originarios de los conocimientos de esa planta maestra o planta-espíritu (Luna, 2002) frente a las iglesias ayahuasqueras brasileñas que se consideran "tradicionales" (el Alto Santo, la Barquinha y União do Vegetal). Probablemente la expansión de alianzas entre estos pueblos originarios y las iglesias del Santo Daime de la línea del padrino Sebastião desempeñan un papel en la nueva economía política en el campo ayahuasquero nacional e internacional, además de sus alianzas con los grupos neochamánicos urbanos.



kaxinawá (huni kuin) en Río de Janeiro, en relaciones con un grupo neochamánico llamado Guardianes Huni Kuin.

Además, desde 2002 las relaciones entre la iglesia del Santo Daime Céu do Patriarca, la iglesia Fuego Sagrado y la aldea de Guarani Mbguaçu, en Florianópolis, generaron una red de intercambios de medicinas, de estéticas, de producción de hibridismos, innovaciones y reinvenciones culturales llamada de Alianza de las Medicinas (Rose, 2010). La autora afirma que esta red es una red de intercambios internacional, que no está restringida a la parte sur del país.

Siguiendo este proceso, desde 2009 fue constituida una red urbana de alianzas entre el pueblo indígena yawanawá y los *nawa* ayahuasqueros en Brasil, entre iglesias del Santo Daime y grupos ayahuasqueros de la llamada línea ayahuasquera indígena. Esa red yawa-nawa fue descrita de manera general por Oliveira (2012), quien profundizó la descripción de las relaciones entre los Yawanawá y el grupo ayahuasquero de la línea indígena llamado *Shaku Bena*, de Curitiba. La autora también describe los hibridismos, innovaciones y reinvenciones culturales que vienen ocurriendo entre los *nawa* y los yawanawá como consecuencia de dichas relaciones.

Entre las varias alianzas de la red de aliados urbanos de los yawanawá, realizo actualmente en mi doctorado un estudio de caso respecto de la alianza entre este pueblo indígena y la iglesia urbana Céu de Yemanjá. En este artículo, el problema que planteo es la formación del idioma[4] de dicha alianza, asociada al consumo en común de las medicinas de la selva y a discursos acerca de la creación de una misma familia espiritual, como parentesco adoptivo/simbólico. En tales relaciones, las cuestiones de traducción y jerarquía son de suma importancia.

Estas relaciones entre los yawanawá y los *nawa* son en su origen relaciones de afinidad potencial (Viveiros de Castro, 1993; 2013) en los rituales chamánicos, como parte de la política externa (Enrikson, 1992). Estas relaciones empezaron como una estrategia política y económica del cacique Biraci Brasil, con miras a ampliar sus relaciones y proyectos económicos con los aliados *nawa*.

[4] Idioma en el sentido dado por Evans-Pritchard (2005): el idioma indica un modo de pensar y una forma más compleja de las funciones sociales, que se expresa en la acción social. En ese sentido, el idioma es la expresión de un sistema de pensamiento en la acción, que organiza las relaciones sociales.



En la primera fase de la alianza, de 2009 hasta 2014, predominó un idioma de existencia de un parentesco simbólico, llamado por los adeptos de la iglesia del Santo Daime de "familia espiritual", con la creación de relaciones de compadrazgo y apadrinamiento: el tercer incluido (Viveiros de Castro, 1993), una forma de mediación y aproximación de las relaciones sociales entre actores que no forman parte de la misma estructura de parentesco efectivo.

En la segunda fase, de 2014 a los días actuales, el idioma de la alianza se convirtió en uno de relaciones de afinidad efectiva (parentesco real), debido al casamiento el mismo año entre Rodrigo (seudónimo), el hijo de los dirigentes de la iglesia Céu de Yemanjá,[5] con Letícia (seudónimo), la hija de la cacica de la aldea de Mutum en 2014.[6]

El objetivo del artículo es analizar el idioma de la alianza en sus dos fases: de 2009 hasta 2014, cuando la aproximación principal se daba entre la iglesia Céu de Yemanjá y la aldea de Nova Esperança; y la segunda fase, cuando la iglesia daimista de Río de Janeiro pasó a relacionarse de manera más directa con la aldea de Mutum. Por lo tanto, busco analizar situaciones sociales (Gluckman, 2010) de la alianza de estos dos distintos momentos.

Además, problematizo cómo el consumo en común de algunas medicinas de la selva (principalmente la ayahuasca/daime/*uni* y el rapé) permitió la existencia de estas relaciones. El uso compartido de las medicinas –las plantas maestras y sus espíritus correspondientes (Luna, 2004)– está asociado con la noción de cuerpo yawanawá, de consustancialidad y de formación de una misma "familia espiritual".

Tengo la hipótesis de que esa familia espiritual se estableció a través del consumo en común de las sustancias psicoactivas –las *medicinas da floresta*– principalmente el *uni*/daime (ayahuasca) y el rapé. Además, la reali-

---

[5] El nombre de la iglesia del Santo Daime dónde realicé trabajo de campo y los nombres de algunos actores sociales fueron cambiados en este artículo.

[6] Rodrigo es hijo de la pareja de líderes de la iglesia Céu de Yemanjá, que en este artículo serán llamados por los nombres ficticios de Jorge y Janaína, y es nieto del fallecido líder llamado padrino Sebastião Mota de Melo, y de la viuda madrina Rita Gregório. Letícia (seudónimo) es hija de la cacica Mariazinha Neweni, de la aldea de Mutum, e hija del cacique Biraci Brasil Mixuacá, de la aldea de Nova Esperanza. Mariazinha y Biraci estuvieron casados y se han separado hace aproximadamente una década.



zación de la dieta del *muká* (un tipo de papa amarga) por Rodrigo (Platero, 2018), el hijo de los dirigentes de la iglesia daimista, fue fundamental para que él pasara a ser reconocido "como un guerrero yawanawá" por la cacica Mariazinha, y no ya como un *nawa*/extranjero.[7]

Los datos fueron recolectados en un trabajo de campo en la iglesia Céu de Yemanjá, desde julio de 2015 hasta marzo de 2017, periodo en el cual algunos líderes yawanawá estuvieron presentes en esta iglesia en aproximadamente siete visitas, realizando *performances* culturales y participando de los llamados trabajos/rituales del Santo Daime. También fueron recolectados datos en una estancia de trabajo de campo de veinte días en la Tierra Indígena Río Gregorio, en la aldea de Mutum, en julio de 2016. La metodología se basó fundamentalmente en la observación participante, entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales y la crítica de los discursos de los interlocutores.

Como conclusiones iniciales, puedo afirmar que la sociabilidad yawanawá lleva a la incorporación del exterior hacia el interior con fines políticos y económicos, como parte de una estrategia de ampliación de aliados. En su aspecto sociológico, considero que los yawanawá poseen una estrategia política y económica para aumentar el número de aliados por medio del chamanismo. Para yawanawás y adeptos del Santo Daime, la alianza es una forma de buscar apoyo y relaciones de reciprocidad con el exterior, en una especie de diplomacia espiritual.

Sin embargo, debido al matrimonio entre los hijos de los líderes, el exterior se trasladó al interior: Rodrigo se convirtió en yerno de la cacica Mariazinha Neñeni y adquirió la obligación de ayudar en la manutención económica de su nueva familia. El padrino Jorge y su hijo se convirtieron en importantes aliados políticos y económicos, además de aliados en el plano espiritual. Entretanto, éste es solamente un caso entre los muchos otros aliados del pueblo indígena yawanawá.

En su aspecto sociológico, esa alianza no forma parte de la Alianza de las Medicinas descrita por Rose (2010). Eso porque los líderes de la iglesia daimista Céu de Yemanjá no tienen relaciones con los líderes de la iglesia

[7] El casamiento de Rodrigo con Letícia y la realización de la dieta fueron factores para que él pasara a ser reconocido como yawanawá por la familia de la cacica. En ese sentido, el exterior entra a través de la afinidad y actúa en el interior como otro interno más.



daimista Céu do Patriarca, de Florianópolis, la parte daimista que impulsa la Alianza de las Medicinas.

En su aspecto cosmológico, puedo afirmar que para la familia de dirigentes de la iglesia Céu de Yemanjá y muchos de sus adeptos, el uso de las medicinas en común posibilitó la ideología de la existencia de una misma "familia espiritual" entre ellos y los yawanawá. La noción de familia espiritual es una categoría nativa propia del Santo Daime. Tal y como afirmó el cacique Biraci, para los yawanawá esa alianza espiritual existe porque fue autorizada por los espíritus de sus ancestros. Hay la noción de comunicación entre espíritus de ambos grupos. En esa cosmología del contacto, es posible afirmar que esta alianza forma parte de la Alianza de las Medicinas, por estar relacionada con la introducción de las medicinas "de los indios", sus espíritus y sus estéticas en la cotidianeidad de los daimistas urbanos.

De esas relaciones emergen innovaciones y reinvenciones culturales para los yawanawá y los daimistas. Sin embargo, aunque de manera contradictoria, algunos líderes yawanawá siguen con un posicionamiento discursivo contrario a las mezclas culturales, en una búsqueda de rescate y preservación de lo que sería la "cultura tradicional" yawanawá.

Breve contexto de la iglesia Céu de Yemanjá

Los líderes de la iglesia Céu de Yemanjá la consideran una iglesia del Santo Daime seguidora de la "tradición" eclética del padrino Sebastião Mota de Mello y del Maestro Irineu Serra, fundador de la religión en la década de los treinta del siglo xx.[8] En el aspecto administrativo, esa iglesia puede ser considerada una escisión, pues fundó su propia persona jurídica y no es parte del iciclu.[9] Sin embargo, los líderes no reconocen que existe una

---

[8] Acerca de la historia de la formación del Santo Daime en la iglesia Alto Santo, ver Moreira y Mac Rae (2011) y Goulart (2004). Para más informaciones acerca de la historia de cefluris y las iglesias seguidoras del padrino Sebastião, ver Labate y Araújo (2002). Respecto de la formación del campo ayahuasquero y los grupos neochamánicos en Brasil, ver Labate (2004).

[9] El padrino Sebastião Motta de Melo creó la persona jurídica cefluris en 1975 (Goulart y Labate, 2017), en la colonia 5000. Desde 1998, en el x Encuentro de las iglesias daimistas, fue creado el iceflu – Iglesia del Culto Ecléctico de la Fluyente Luz Universal, responsable de la organización religiosa y espiritual de la religión. La iglesia Céu de Ye-



escisión y siguen el calendario ritual de la matriz Céu do Mapiá (ICEFLU). Por otro lado, en esta iglesia se da la producción de innovaciones como consecuencia de la alianza con los yawanawá. Esas innovaciones forman parte del "eclecticismo" de las iglesias asociadas con la "línea del padrino Sebatião".

El líder padrino Jorge se casó en 1986 con una de las hijas del padrino Sebastião, la madrina Janaina (seudónimo). Así, la familia de líderes de esta iglesia posee relaciones de parentesco efectivo (consanguinidad y afinidad) con familias de la comunidad de Villa Céu do Mapiá, localizada en el estado de Amazonas en Brasil. Para los dirigentes de la iglesia Céu de Yemanjá, la comandante y líder espiritual de la religión Santo Daime de la línea del Padrino Sebastião es la madrina Rita, viuda del padrino Sebastião, madre de Janaína y suegra del dirigente Jorge.

Algunos dirigentes de otras iglesias del Santo Daime (CEFLURIS/ICEFLU) empezaron su camino en la religión del Santo Daime dentro de la iglesia Céu de Yemanjá, de donde surgieron otras iglesias del Santo Daime de la "línea del padrino Sebastião" en el momento de expansión del Santo Daime en el sureste del país, en los ochenta y noventa.

Breve contexto sobre los yawanawá

Los yawanawá son un pueblo indígena del tronco lingüístico pano. Ellos se localizan en las márgenes del Río Gregorio y su tierra indígena fue

---

manjá es parte de las iglesias de la "línea del padrino Sebastião", sin embargo, no forma parte de la persona jurídica del CEFLURIS/ICEFLU. El líder Jorge no quiso estar asociado directamente con la persona jurídica CEFLURIS, principalmente debido a la obligación de enviar un pago mensual por adepto de cada iglesia. Como la iglesia Céu de Yemanjá, hay en Brasil actualmente muchas iglesias del Santo Daime de la línea del padrino Sebastião que siguen el calendario ritual del ICEFLU sin estar asociadas directamente con esa persona jurídica. No estar vinculadas formalmente puede ser un generador de tensiones y conflictos con los dirigentes de Céu do Mapiá. Después de muchos años con poca comunicación entre el padrino Jorge y el padrino Alfredo (el líder del ICEFLU), desde 2015 el padrino Alfredo realiza rituales anualmente en noviembre en la iglesia Céu de Yemanjá, aprovechando su viaje anual para la celebración del cumpleaños de la iglesia Virgem da Luz, afiliada al ICEFLU. En 2016 pude observar una campaña del padrino Alfredo en las iglesias que visitaba de la línea del padrino Sebastião, estimulando su vinculación con el ICEFLU.

delimitada en 1984. Yawanawá significa gente del cerdo del bosque, o jabalí.

Actualmente, la Tierra Indígena Río Gregorio posee ocho aldeas. La más grande es la aldea de Nova Esperança, donde se concentra aproximadamente la mitad de la población yawanawá que, según algunos de sus líderes, son entre 900 y 1 000 personas. El cacique de esta aldea es Biraci Brasil Mixuacá, considerado entre muchos daimistas *nawa*/blancos como *pajé*/chamán.

El cacique Biraci Brasil Mixuacá se ha convertido en un líder eminente entre los yawanawá desde la década de 1980, cuando participó en la demarcación de las luchas por la tierra indígena de Río Gregório. Debido a eso, el antiguo jefe yawanawá Raimundo Luís Tui Kuru (su tío paterno) le dio en casamiento tres de sus hijas (Mariazinha Neweni, Júlia y Putani). El matrimonio con las dos primeras se acabó, y en la actualidad el cacique Biraci Brasil está casado oficialmente solamente con Putani.

La segunda aldea más grande en población es la aldea de Mutum, con una población de aproximadamente trescientas personas. La aldea es liderada por la cacica Mariazinha Neweni. Desde antes de la muerte de su padre, el antiguo cacique Raimundo Luís Tui Kuru, en 2009, ella se había convertido en una líder eminente en la aldea de Mutum. La cacica lidera su pueblo junto a otros líderes, sus hermanos y hermanas, como Tashka, Júlia, Matsiní y Sales. Tashka es considerado líder de las siete aldeas, representadas en la Asociación Sociocultural Yawanawá (ASCY).

En 2008 hubo una escisión entre la aldea de Nova Esperança y la aldea de Mutum, junto con las aldeas que la acompañaron: Matrinchã, Escondido, Tibúrcio, Sete Estrelas (Nahoum, 2013). Según el interlocutor José Martim Yawanawá, posteriormente se unieron a ese grupo las aldeas de Yawarani y Amparo.

La cacica Mariazinha Neñeni afirmó que la motivación del conflicto fue una discordancia sobre las formas (quizás impositivas o individualistas) que el cacique Biraci Brasil había adoptado para negociar un acuerdo económico con un socio *nawa*. Cuando la cacica llegó a la aldea para la reunión, se percató de que los líderes de las demás aldeas no habían sido invitados. Por lo tanto, afirmó que si no se cancelaba la reunión, se romperían las relaciones con la aldea de Mutum.

A partir de entonces, los proyectos económicos de la aldea de Mutum (y otras aldeas aliadas) y de la aldea de Nova Esperança tienen lugar de





manera separada, y eso incluye el etnoturismo. En ese sentido, estas relaciones de conflicto interno terminaron por impactar en sus relaciones con los blancos interesados en el chamanismo yawanawá, los llamados aliados.

Por un lado, la aldea de Nova Esperança realiza proyectos con la Cooperativa Yawanawá, por otro lado, la aldea de Mutum y las demás aldeas llevan a cabo sus proyectos por medio de la Asociación Sociocultural Yawanawá (Camargo-Tavares, 2013).

A finales de 2016, las relaciones entre los líderes de la aldea de Nova Esperança y de la aldea de Mutum ya se han estrechado nuevamente, por lo menos en el sentido de los afectos y de las mutuas visitas. En octubre de 2016, la cacica Mariazinha Neweni fue a la aldea de Nova Esperança durante el festival yawanawá, y bailó con sus hermanas Putani y Hushahu en una ceremonia de *uni*. Las relaciones interfamiliares se estrecharon; entretanto, los proyectos económicos y la producción de aliados no indígenas siguen ocurriendo de manera separada.

Primera fase de la alianza: aldea de Nova Esperança

Las relaciones entre los dirigentes de la iglesia Céu de Yemanjá con los líderes yawanawá existen desde 2009 y se extienden hasta la actualidad. Es posible percibir que existen dos fases en estas relaciones. La primera es la fase de 2009 hasta 2014, cuando el dirigente Jorge estuvo al frente de estas relaciones y los principales líderes yawanawá que iban a visitar la iglesia eran el cacique Biraci Brasil, su esposa Putani y el pajé Yawá.

La segunda fase comenzó en 2014, con el casamiento entre Rodrigo, el hijo del padrino y de la madrina de la iglesia Céu de Yemanjá, con la hija de la cacica Mariazinha Neweni y del cacique Biraci Brasil. A partir de entonces empezó el protagonismo de la joven pareja en estas relaciones, ya con más proximidad con la aldea de Mutum.

Los yawanawá estuvieron presentes en la iglesia daimista Céu de Yemanjá desde el 16 de junio de 2009, día de su primera presentación cultural y ritual en esta iglesia. Los integrantes de ese grupo eran el cacique Biraci Brasil Mixuacá, su esposa (y pajé) Putani, una sobrina de Putani y el líder espiritual pajé Yawá.[10]

[10] Además de cacique, Biraci Brasil Mixuacá también es estudiante del chamanismo yawanawá. Su esposa Putani fue la segunda mujer yawanawá en tomar la bebida y seguir las dietas que la han convertido en una mujer con reconocido poder chamánico. En la

En esa ocasión, en el año de 2009, representantes de los yawanawá hicieron un viaje al centro y al sudeste del país, una especie de gira por iglesias en las cuales se realizan presentaciones culturales y se consume la bebida de ayahuasca. Los yawanawá visitaron iglesias y grupos en Brasilia, Río de Janeiro y São Paulo, como expuso Oliveira (2012).

Desde 2008, el padrino Davi Nunes de la iglesia Centro de Regeneração e Fé Flor da Jurema[11] (en la comunidad CROA), localizada en Cruzeiro do Sul, tenía contactos estrechos con el cacique Biraci Brasil. Las relaciones se dieron debido a su participación en un proyecto con caucheros de la región, incluyendo personas yawanawá de la aldea de Esperança.

El padrino comenzó a participar en ceremonias donde se consumía *uni* (ayahuasca) en la aldea de Nova Esperança[12] y relató que en una de las ceremonias tuvo una visión espiritual. Cuenta que el padrino Sebastião (patrono del Santo Daime) le indicaba que hablara con el cacique Biraci Brasil, para que él y otros yawanawá hicieran un viaje a Río de Janeiro para conocer la iglesia Céu de Yemanjá.

Ese adepto de la religión del Santo Daime habló con el cacique Biraci y éste tuvo interés en viajar al sureste. Eso fue justamente en un periodo en el cual el cacique estaba buscando ampliar su red de contactos, con miras a diversificar sus proyectos económicos. En ese sentido, para el cacique Biraci el viaje tenía un sentido estratégico, político y económico, aunque estuviera relacionado también con la diplomacia entre seres espirituales asociados a las plantas maestras (sobre todo la ayahuasca). Así que el ca-

---

iglesia Céu de Yemanjá se le llama pajé Putani, como reconocimiento a su poder espiritual. Sin embargo, en la Tierra Indígena Río Gregorio todavía no tiene el reconocimiento como pajé. En la actualidad, esta cuestión sobre quien es reconocido como pajé en la tierra indígena está cambiando, pues los únicos actores sociales que eran reconocidos como pajés han fallecido en los últimos años: el pajé Tatá falleció en diciembre de 2016 y el pajé Yawá falleció en marzo de 2018.

[11] Esa iglesia de Santo Daime es de la "línea del padrino Sebastião". Sin embargo, es jurídicamente independiente del CEFLURIS/ICEFLU.

[12] En estos rituales se toma *uni* y se canta *saitís*, cantos de la tradición yawanawá, así como otros cantos de la tradición del pueblo indígena kaxinawa (huni kuin) y de otros pueblos indígenas del grupo lingüístico pano, del estado de Acre. En estas ceremonias en la aldea, había en esa época poca formalidad. Las personas se sientan en rueda y cantan, o hacen bailes generalmente circulares.



cique Biraci Mixuacá aceptó la idea y Davi Nunes le ayudó a organizar el viaje.

Según el hijo primogénito de Biraci, Shaneihu, el joven Huni Kuin Leopardo, quien hacía trabajos con *Nixie Pae* (ayahuasca) en Río de Janeiro, le había informado también de que allá había personas interesadas en presentaciones culturales y rituales de cantos con la bebida de ayahuasca (*nixae pae/uni*).

Davi Nunes activó su red de contactos y pidió ayuda a Ricardo (seudónimo), que era miembro del Santo Daime en la iglesia Céu de Yemanjá y en aquel entonces se había convertido en uno de los organizadores del grupo Guardianes Huni Kuin. Debido a su inserción en la red ayahuasquera y en la iglesia daimista, llamó a Jorge para la organización del primer ritual.

Ya en los primeros contactos hubo negociaciones de reglas para que el trabajo pudiera ser realizado. Inicialmente, los yawanawá y los organizadores pidieron 80 reales por persona para la realización del ritual. El padrino Paulo no estuvo de acuerdo con el precio. De acuerdo con el discurso oficial de los daimistas, "no se puede tener lucros económicos con los rituales de daime".[13] Lo que se puede hacer es pedir una colaboración por los costos de viaje y de la producción de la bebida. Sin embargo, el monto sugerido por los organizadores de la comitiva le pareció muy elevado, y el evento por poco no ocurre.

Solamente después del envío de una carta de Ricardo, con más explicaciones sobre los yawanawá, y después de una delicada negociación, Jorge y Ricardo lograron entrar en un acuerdo. La bebida que sería servida sería el daime (ayahuasca) producido en la propia iglesia Céu de Yemanjá. Y el cobro por persona sería de 20 reales, que era el monto que se pedía en esas fechas como contribución por persona en cada ritual.

Esta situación social explicita un tipo de conflictividad mencionado por Goulart y Labate (2017) en las relaciones entre miembros de iglesias de religiones ayahuasqueras brasileñas y los pueblos indígenas que vienen haciendo rituales con ayahuasca en las ciudades.

El primer ritual de los yawanawá en la iglesia Céu de Yemanjá fue realizado el 16 de junio de 2009. En esta primera visita, la bebida que se

[13] Ésta es la recomendación del CONAD (Consejo Nacional de Políticas sobre Drogas) en relación con el uso religioso de la ayahuasca.



consumió fue el daime producido en la propia iglesia. Jorge y Janaína empezaron dirigiendo el ritual e hicieron un breve periodo de silencio (llamado concentración de los daimistas). Posteriormente, cantaron el himnario (libro de cantos rituales del Santo Daime) de Janaína.

En la segunda parte del ritual, reorganizaron el espacio y dieron la palabra y la dirección del ritual a los representantes yawanawá. Ellos se sentaron en uno de los lados de la iglesia, frente a los adeptos, como si estuvieran en un palco, en una presentación cultural.

Ese ritual fue considerado muy fuerte para el pajé Yawá, quien tuvo visiones del espíritu de una gran montaña de piedra cercana a la iglesia, con elevación de 844 metros. Según el pajé, el espíritu de la montaña tenía la forma de una indígena cazadora, del tamaño de la montaña. Y también, según él, ese espíritu quería realizar una curación al padrino Jorge.

Ese día los yawanawá presentaron algunos *saitís*, cantos tradicionales cantados en circunstancias festivas. El cacique Biraci contó algunas historias acerca del origen de la bebida *uni* y expresó que, a pesar de estar en un lugar tan alejado de su aldea, sentía gratitud por haber sido bien recibido y se sentía parte de la familia.

Desde el primer ritual de los yawanawá en esta iglesia, siempre el dirigente Paulo iniciaba el ritual y después abría un periodo para los yawanawá. Así, el ritual con la presencia de los Yawanawá siguió dentro de un marco cristiano, dentro de la constitución ecléctica y sincrética del Santo Daime, religión con elementos de chamanismo, catolicismo, espiritismo y de la umbanda (Moreira y Mac Rae, 2011; Labate y Araújo, 2004; Alvez Junior, 2007).

Después de algunos días, el pajé Yawá hizo un ritual específico con el padrino Jorge, con la intención de curar una enfermedad que el líder tenía en la espalda. Prepararon un ambiente con varios *cocares*[14] y poca luz. Pau-

[14] Los *cocares* son adornos hechos con plumas que se ponen en la cabeza. Los yawanawá hacen estos adornos con plumas de águilas y araras, principalmente. Se han convertido en una especie de adorno ritual muy usado por los yawanawás, principalmente cuando hacen rituales junto a los *nawa* (extranjeros), y se convirtió en una manera de identificar su forma de ser. Los *cocares* también se convirtieron en regalos muy apreciados por los aliados *nawa.* Hoy en día, su producción es cuestionada por los indigenistas de la FUNAI (Fundación Nacional del Indio) debido a la protección legal de las aves silvestres. El líder Tashka Yawanawá quería patentarlos, ya que están siendo producidos (e imitados) por



lo tomó el daime y el pajé Yawá pasó toda la noche cantando y rezando con un recipiente donde había *caiçuma* (bebida de yuca fermentada, hecha originalmente sólo por las mujeres yawanawá). Paulo tomó el daime y relató que, mientras el pajé Yawá rezaba, él tenía visiones con espíritus de animales.

Al final de la noche, según el dirigente Paulo, el pajé Yawá empezó a hablar con una voz que le pareció como de una mujer anciana. En la visión de Paulo, esa mujer era una antepasada del pajé Yawá y hablaba a través de él. La anciana empezó a hablar directamente con el espíritu de la enfermedad, diciéndole que debía irse cantando, pues otros espíritus iban a empezar a vivir en aquel cuerpo (sobre la noción de cuerpo yawanawá, ver Pérez Gil (1999) y Souza (2015)).

Después, Paulo tomó la bebida (*caiçuma*) sobre la cual el pajé Yawá había rezado y cantado toda la noche. A partir de aquel día, Paulo no tuvo más dolores en la espalda, lo cual fue considerado una gran cura realizada por el pajé Yawá.

A partir de ese acontecimiento, Paulo y el pajé Yawá estrecharon su relación, que se convirtió en una gran amistad de admiración mutua. Es así que la sanación de Paulo se convirtió en una especie de mito fundador de la alianza entre la familia de los yawanawá y la familia de los dirigentes de la iglesia Céu de Yemanjá. La curación como elemento fundante de las alianzas ha sido mencionada por Oliveira (2012).

A partir de entonces se iniciaron muchas relaciones de intercambios de regalos entre esos líderes, relaciones de ayudas mutuas y reciprocidad.[15] Sobre la visión de Jorge, él ha interpretado que fue el espíritu del padrino Sebastião quien habló a Davi Nunes para llevar a los yawanawá a su iglesia con el fin de sanarlo.

---

otros pueblos indígenas del grupo pano en Acre. Su origen como parte de la "cultura tradicional" es cuestionada por el indigenista Jairo Lima, que afirmó que Tashka comenzó a hacer estos *cocares* por influencia de los que conoció en su viaje a los Estados Unidos: son parte, por lo tanto, de un proceso de reinvención de la cultura yawanawá.

[15] En otras visitas de los yawanawá a Río de Janeiro, Paulo apoyaba al pajé Yawá llevándolo a médicos, lo que ayudó al pajé Yawá a también recibir curas a la manera occidental. Paulo también lo ayudó a encontrar un médico que trabajaba con hierbas, en Río Branco, en otra ocasión de necesidad.



Reciprocidad y diálogos equívocos: la visita a la aldea de Nova Esperança

Después de la primera visita, los líderes yawanawá de la aldea de Nova Esperança invitaron a Jorge y a todos los de la iglesia a una visita a la aldea para participar en el festival yawanawá. Ese festival tuvo lugar en octubre de 2009 en la aldea de Nova Esperança y contó con la presencia de 42 personas asociadas a la iglesia daimista.

Paulo dijo que se quedó muy sorprendido con la invitación pues, según las historias contadas por los yawanawá, ellos llevaban muchos años viviendo junto a los misioneros protestantes de la New Tribes Mission (NTM).[16] Según el líder daimista, el cacique Biraci Brasil y los demás miembros de la comitiva no asociaron el Santo Daime con el cristianismo de la misma manera que asociaban a los católicos y a los protestantes con una memoria negativa. En la estrategia política yawanawá de producción de aliados, se llegó a la conclusión que un aliado cristiano que toma *uni*/ayahuasca no puede ser tan dañino como otros cristianos.

Aunque los yawanawá afirmen que están en un proceso de "rescate de la cultura", se pueden percibir algunos elementos cristianos en su lenguaje que permiten la comunicación con los daimistas. En una ocasión, el pajé Yawá me dijo: "yo no sé nada, casi no sé hablar. Pero en cualquier parte del mundo donde vaya, yo tengo amigos. Porque Cristo es para todos".

[16] En el discurso oficial de algunas personas yawanawá, como Shaneihu, hijo del cacique Biraci Brasil, los misioneros protestantes llegaron a la Tierra Indígena Río Gregorio en la década de 1950 y se quedaron aproximadamente 30 anõs. Según él, fueron los principales responsables de la "pérdida de la cultura" de los yawanawá. Sin embargo, los misioneros de la NTB llegaron en 1972 (Pérez Gil, 1999), y su presencia duró solamente 12 años, hasta 1984. Es interesante notar el énfasis que hacen varios líderes yawanawá en los efectos negativos de la alianza que tuvieron con los misioneros de la NTB. Según la cacique Mariazinha, su padre Raimundo Luís Tui Kuru vio los misioneros protestantes junto a los katukina, en una aldea próxima a la antigua aldea de Seringal Kaxinawá, y los invitó a vivir junto a su familia. Raimundo Luís quería que ellos también crearan una escuela para aprender cosas de los *nawa*/blancos. Raimundo Luís aprendió a escribir con los misioneros y se convirtió en una especie de pajé/pastor, pues aprendió a enseñar partes de la Biblia en la lengua yawanawá. En la década de 1980, los jóvenes líderes percibieron que la presencia de los misioneros no les ayudaba en su lucha por la demarcación de las tierras. Debido a eso, los jóvenes líderes, entre ellos Biraci Brasil, los expulsaron en 1984.



De esta forma, hay elementos cristianos en el lenguaje utilizado en este diálogo entre los yawanawá y los daimistas de esa iglesia.

El festival yawanawá en la aldea de Nova Esperança existe desde 2002 y forma parte de un nuevo circuito de etnoturismo de la región del estado del Acre. Estos festivales se realizan generalmente en cuatro o cinco días, con las ceremonias de *uni* por la noche, con diversas presentaciones culturales durante el día. Entre las actividades, hay juegos entre mujeres y hombres con fuerte connotación sexual y el consumo de rapé en varios momentos del día y de la noche. Además, en algunas circunstancias también se consumen las medicinas *sananga* y *kambô* (*kapû*).

En estos encuentros hay presencia de personas yawanawás de varias aldeas, personas no indígenas –generalmente daimistas de la línea del padrino Sebastián y de líneas neochamánicas–, indígenas de otros pueblos de lengua pano de la Amazonía occidental y extranjeros. Los daimistas se alojan en cabañas y pagan por su participación en los rituales, con el consumo de las medicinas de la selva: *uni* (ayahuasca), rapé, *sananga*, *kapû* (o *kambô*).

Hubo un ritual de la religión del Santo Daime, en el cual los adeptos de éste vestían el uniforme utilizado en los rituales oficiales de su festival, la ropa blanca. Estuvo presente la comitiva de la iglesia daimista, yawanawás y varios otros actores indígenas y *nawa* que estaban en el festival. En el ritual, hombres y mujeres fueron separados, al estilo de los rituales de Santo Daime. Según el relato de algunos interlocutores (yawanawás y daimistas), a algunos yawanawá no les gustó participar en el ritual, a algunas personas por dividir a hombre y mujeres y a otras personas por los rezos cristianos.

Según una daimista que estaba presente, una mujer yawanawá dijo durante los rezos iniciales: "¿esos rezos no van a terminar nunca?" A algunos tampoco les gustó lo que sintieron inicialmente, pues consideraron que la bebida era más fuerte que el *uni*, y se asustaron en el momento en que les llegó el efecto de la bebida.

En ese ritual, Jorge dijo que los yawanawá y la iglesia que él representaba formaban parte de la misma familia en el plano terrenal y en el astral, el plano invisible espiritual.[17] Expresó que siempre que quisieran, los yawanawá encontrarían una casa en la iglesia Céu de Yemanjá. Así, hablaron explícitamente de la existencia de una alianza entre los dos grupos.

[17] Para detalles de la cosmología del Santo Daime, ver Groisman (1999).

El interlocutor Shaneihu, hijo del cacique Biraci, dijo que, después de la comitiva de la iglesia del Santo Daime, aumentó la participación de citadinos en los rituales y dieron vida al etnoturismo en la aldea. Shaneihu consideró que, debido a ese viaje con la comitiva de los daimistas, se abrió nuevamente "el campo energético" de los yawanawá ya que, según su visión, "estaba cerrado debido a la presencia misionera protestante". Contó que, para algunas personas, aquel viaje significó una especie de perdón al cristianismo. Los contenidos de esos discursos tienen que ser matizados, ya que las formas de expresarse de los líderes poseen un tono diplomático que generalmente tiene la intención de disminuir posibles tensiones.

Entre 2009 y 2014, los yawanawá estuvieron presentes en diversos tipos de rituales dentro del calendario del Santo Daime. Sin embargo, Jorge invitó a las comitivas yawanawá generalmente para la celebración de su cumpleaños, debido a la presencia de personas de otras iglesias, incluso de personas de Estados Unidos y Canadá. Otra ocasión especial que profundizó la alianza debido a la fuerte presencia yawanawá en la iglesia fue en el festival en Céu de Yemanjá en 2012.

En esa primera fase de la alianza, en la cual los Yawanawá realizaron rituales dentro la iglesia, empezaban y terminaban con el formato daimista, utilizando los rezos propios de este ritual, en el cual se rezan tres Padres Nuestros y tres Ave María de forma intercalada.

Entre 2009 y 2014, los daimistas de esa iglesia fueron a la aldea de Nova Esperança durante los festivales o en pequeños grupos, para hacer "estudios de la cultura yawanawá" más profundos, con menos gente de fuera en la aldea. Los grupos de viajeros de la iglesia daimista que van a la Tierra Indígena Río Gregorio tienen en su mayoría entre 25 y 40 años.

No es unánime entre los daimistas de esta iglesia el gusto por el etnoturismo. Muchas personas de la iglesia (principalmente las mayores) no tienen interés en ir a la Tierra Indígena Río Gregorio, por considerar que es muy caro el viaje. Algunos afirman: "no tengo ganas, porque con el mismo dinero me voy a Francia o a Italia". Otros jóvenes dicen que tienen ganas de ir, pero no tienen dinero suficiente para pagar los costos del viaje. Además, debido al aumento del flujo de turistas de la espiritualidad que visitan las aldeas, los costos de este tipo de viaje han venido aumentando en los últimos años.

En 2011, Jorge había recurrido a su red de contactos y consiguió donativos de Google Project para permitir que seis jóvenes pudieran hacer la



dieta del *muká*, que es un rito de paso esencial en el proceso de formación de jóvenes candidatos a pajés (estudiantes de la espiritualidad). Con estos recursos también se hizo un jardín botánico de plantas medicinales en la aldea de Nova Esperança. En una última ocasión, cuando Jorge fue a entregar los recursos al cacique Biraci Brasil, éste dio una parte al pajé Yawá, que necesitaba reformar su casa.

Biraci consideraba que todo el dinero del Google Project debería haberle sido entregado directamente a él. Después de esa situación, las relaciones entre el líder daimista y el cacique Biraci ya no fueron las mismas. Entre los yawanawá, el cacique es quien tiene la capacidad de acceso a los bienes y los distribuye; esto forma parte de la estructura de poder (Naveira, 1999). En ese sentido, la reciprocidad nunca es perfecta en un diálogo equívoco, y es posible que una de las partes se sienta perjudicada en las relaciones, lo que puede resultar en tensiones, conflictos e incluso escisiones.

Segunda fase de la alianza: la aldea de Mutum y la afinidad efectiva

En 2014 hubo un alejamiento entre el padrino Jorge y el cacique Biraci Brasil. En la última visita de Biraci y Putani a la iglesia Céu de Yemanjá, algunos daimistas vieron a la pajé demasiado preocupada con el pago de un ritual que ella iba a hacer en el contexto del cumpleaños de una de las hijas del padrino y de la madrina de la iglesia.[18]

De manera simultánea, Rodrigo, hijo de los dirigentes de la iglesia, comenzó a participar de manera más activa en rituales yawanawá. Viajó con grupos (daimistas jóvenes de la iglesia Céu de Yemanjá y un grupo de amigos de Estados Unidos y Canadá) a la aldea de Nova Esperança y al *Mariri* en la aldea de Mutum, que empezó a celebrarse en julio de 2013.[19]

---

[18] La cuestión del costo de los rituales es uno de los puntos de tensión entre muchos daimistas de esta iglesia y los yawanawá. No es unánime entre los daimistas de la iglesia Céu de Yemanjá el gusto por participar en los "trabajos de los índios". Cuando se marcan rituales propios de ellos, muchos *fardados* (adeptos) de la iglesia, sobre todo los más antiguos, no asisten. El grupo que más tiene interés por ese tipo de trabajos son los adeptos considerados nuevos, con pocos años en la iglesia y con una edad en su mayoría de entre 20 y 35 años.

[19] La realización del *Mariri Yawanawá* en la aldea de Mutum desde 2013 fue una forma de atracción de más aliados y más proyectos económicos. Con el incremento del etnoturismo, esa aldea amplió sus recursos económicos y sus aliados políticos.



En el festival de julio de 2014, Rodrigo tuvo una experiencia muy fuerte en medio de rituales con *uni.* A lo largo de los cinco días del *Mariri Yawanawá* 2014 tuvo visiones espirituales del rostro de Letícia, la hija de la cacica Mariazinha, bajo el efecto del *uni*. Su interpretación era que los espíritus de la medicina y sus guías espirituales querían que se diera un matrimonio entre ellos.

Entonces el joven fue hablar con la cacica de la aldea Mutum y pidió la mano de Letícia. Rodrigo también pidió su mano al cacique Biraci Brasil Mixuacá. Los dos aceptaron la petición, y el cacique Biraci Brasil (que era considerado por Rodrigo como padrino)[20] le explicó que él tendría obligaciones con la cacique Mariazinha Neweni: tendría que ayudarla económicamente a la manutención de la familia. En ese sentido, se produjo una relación asimétrica entre la suegra y el yerno en la que él tiene obligaciones de pago en reciprocidad por tenerla de esposa, una especie de "servicio de la novia".

Letícia aceptó el pedido del joven daimista. Según la hija de la cacica, no existen los noviazgos en la cultura tradicional yawanawá, es decir, cuando dos personas están en una relación, se les considera casadas. Existe un compromiso que, generalmente, es un acuerdo entre las dos familias. Entonces, algunos días después del fin del festival, construyeron una casa de madera en un gran árbol llamado *apuí*, considerado sagrado por los yawanawá, próxima a la casa de la cacica Mariazinha.

Desde el momento en el cual Letícia, su padre y su madre aceptaron el matrimonio, los dos jóvenes ya eran considerados casados por todos los parientes yawanawá. No fue necesario ningún ritual específico. Quizá la construcción de la casa cercana a la casa de la madre pueda ser considerada una especie de ritual de matrimonio.

[20] Goulart (2002) enfatiza la importancia de las relaciones de compadrazgo y apadrinamiento en la formación de la religión del Santo Daime. La autora destaca el compadrazgo como fuerte mecanismo de cohesión, y el término padrino se asocia a las figuras imaginarias de los beatos, santos, milagreros, padrinos de una población desamparada. Estas relaciones son una forma de traducción de los daimistas y se han convertido en una forma de aproximación entre los *nawa* del Santo Daime y los indígenas yawanawá, en el sentido de que algunos daimistas consideran a los pajés o caciques yawanawá como padrinos y madrinas. Esas relaciones son un tipo de parentesco simbólico, como parentesco putativo, llamado por Viveiros de Castro (1993; 2013) "de tercero incluido".



Por otro lado, la comunidad daimista de Río de Janeiro no sabía nada sobre lo que estaba pasando y, además, no podía imaginar que un casamiento tan repentino podría darse con un joven criado en el centro urbano. La joven pareja inició su vida pasando algunos meses del año en Río de Janeiro y otros en la aldea de Mutum. En la iglesia Cielo del Mar, Letícia fue presentada como novia de Rodrigo, porque en Río de Janeiro no se podría entender que él pudiera regresar de un breve viaje con una esposa.

Estos acontecimientos llevaron a una fuerte aproximación entre la iglesia Céu de Yemanjá y la aldea de Mutum y, principalmente, con la cacica Mariazinha. Quedó claro el alejamiento entre el cacique Biraci Brasil y la iglesia Céu de Yemanjá. Los dos se han aproximado en otros términos, como suegros. Sin embargo, dejaron de realizar proyectos económicos en conjunto.[21] El cacique Biraci Mixuacá, de la aldea de Nova Esperança, no tenía como aliada una persona que tuviera proyectos en común con la cacica Mariazinha Neweni. Sin embargo, el líder daimista siguió teniendo lazos muy estrechos con el pajé Yawá.[22]

A partir de la consolidación de la afinidad efectiva entre las dos familias, Rodrigo empezó a representar a su familia daimista y a la iglesia Céu de Yemanjá entre los yawanawá. Es importante recordar que él es nieto del fallecido padrino Sebastião y de la madrina Rita, considerados los líderes de este linaje espiritual, y Letícia es nieta del fallecido Raimundo Luís Tui Kuru, considerado un gran cacique y pajé de la generación anterior, y de María, su primera esposa (una de las tres hermanas con las que se casó). Así que este matrimonio se convirtió en una alianza entre familias y entre dos linajes espirituales. En ese sentido, Rodrigo pasó a ser la referencia entre los daimistas para estas relaciones con los yawanawá, y el joven líder empezó a realizar algunos proyectos en la aldea de Mutum, con fines políticos y económicos que serán descritos en mi tesis doctoral.

[21] Eso porque, para el cacique Biraci Brasil, el aliado o la aliada *nawa* tiene que ser o aliado exclusivo de la aldea de Nova Esperança o de la aldea de Mutum. Para que él considere al aliado como persona de confianza, la alianza debe ser solamente con su aldea. Cuando hay una escisión, "mi aliado no puede ser aliado de mi oponente o competidor".

[22] El pajé Yawá falleció en marzo de 2018; el pajé Tatá falleció en diciembre de 2016.



Lo que une es el *uni*

A pesar del uso de las otras medicinas de la selva, en esta alianza lo que une es el *uni* (expresión que fue utilizada por Oliveira, 2012). Lo que permite la aproximación entre los líderes yawanawá y la familia de dirigentes de la iglesia Céu de Yemanjá es el consumo de la que fue considerada la misma bebida por el dirigente Jorge. Algunos interlocutores que son antiguos adeptos de la iglesia afirmaron que los yawanawá y el Santo Daime están juntos porque toman la misma bebida: ésa es la razón de estar juntos. Así, tomar la misma bebida, en este sentido, es el fundamento de la alianza.

Algunos daimistas y yawanawás todavía diferencian el *daime* del *uni* en relación a su forma de hacer y su concentración: dicen que el *daime* es más concentrado, lo cual resulta en un efecto más fuerte de manera más rápida. Pero ésa sería la única diferencia entre la bebida "de los indígenas" y la de los daimistas. A pesar de las diferencias en la forma de hacer la bebida y las diferencias en el grado de concentración del *uni* y del daime, ambas partes de esa alianza consideran que se trata de la misma bebida y es debido a su consumo en conjunto que la alianza y la formación de esa familia es posible.

Por otro lado, en algunas otras situaciones los daimistas diferencian la bebida daime de la ayahuasca, principalmente cuando en los medios de comunicación trasmiten noticias que perjudican la imagen pública del Santo Daime.[23]

El daime y el *uni*

Para los yawanawá, las medicinas de la selva son espíritus que poseen capacidad de acción y pueden comunicarse con las personas que consumen

[23] Como ocurrió en 2016 en el contexto del caso de la muerte de Ryan Brito, nieto del comediante brasileño Chico Anysio. El joven desapareció y fue encontrado ahogado días después. La madre de Ryan asoció públicamente la muerte del joven con la ayahuasca. El consumo de la bebida había ocurrido un año antes de su desaparición y fallecimiento. En esa ocasión, la dirigente de la iglesia Céu de Yemanjá afirmaba que en los rituales lo que se toma es el Santo Daime y no la ayahuasca. Lo que se puede comprender de esta situación específica es que la dirigente daimista buscaba disociar el contexto ritual (el *setting*) del Santo Daime del contexto ritual de otros centros o iglesias ayahuasqueras, y eso debido a la responsabilidad que tiene cada centro o iglesia al utilizar la bebida en contexto ritual.



esas sustancias. Estos espíritus pasan a habitar el cuerpo de las personas que los ingieren. El *uni* o la ayahuasca está asociada para algunos estudiantes del chamanismo yawanawá a la *jiboia* (la gran serpiente de la selva). Para algunos yawanawá, la traducción más cercana a la *jiboia* pudiera ser divinidad o gran espíritu.[24]

Según Sales Yawanawá, los espíritus de grandes pajés del pasado están asociados con grandes serpientes. En algunas "historias de la tradición yawanawá" se dice que cuando la persona bebe el *uni* puede ver el mundo de las grandes serpientes. Y también existe la narrativa de que la persona es tragada por el espíritu de esa gran serpiente cuando bebe el *uni* y pasa a ver el mundo desde su perspectiva.

Para las personas adeptas al Santo Daime, la bebida daime (ayahuasca) está relacionada con determinados espíritus del panteón del Santo Daime (como la Virgen María, Jesucristo, San Juan, el Maestro Irineu, padrino Sebastião, entre otros) que poseen capacidad de acción y comunican sus enseñanzas en el cuerpo de las personas que ingieren la bebida.

Sustancias, espíritus, consustancialidad y familia espiritual

Desde la primera ocasión en la que el cacique Biraci Mixuacá estuvo en la iglesia Céu de Yemanjá, comentó que había encontrado una familia. De esta forma, fui tras ese rastro para comprender cuáles significados de familia se pueden interpretar en estas relaciones.

A partir de la descripción de las sesiones anteriores, se puede desprender que la alianza posee, en su aspecto sociológico, la característica de formar parte de una red de relaciones de intercambios, de reciprocidad y una red de contactos, como han descrito Langdon (2012), Rose y Langdon (2010) y Oliveira (2012).

Sin embargo, como prerrequisito para la existencia de la alianza, en el caso de la que se da entre la familia de líderes yawanawá y la de dirigentes de la iglesia Céu de Yemanjá, existen aspectos cosmológicos que son fundamentales, que quizá puedan ser comprendidos como una cosmología del contacto. La diplomacia, las comunicaciones entre los espíritus dueños de las plantas y entre los espíritus de los ancestros desempeñan un papel importante en esas relaciones.

---

[24] Sobre las plantas maestras y sus espíritus dueños, ver Luna (2002).



El uso compartido de las medicinas de la selva y sobre todo del *uni/daime*/ayahuasca establece la acción de compartir sustancias en situaciones sociales consideradas sagradas. Tanto para los yawanawá como para los daimistas, las medicinas de la selva están asociadas con espíritus, y ambos afirman que estos espíritus se comunican con las personas que las ingieren.

Las propias medicinas (las sustancias) son consideradas espíritus que abren puertas de la percepción y la conciencia para que la persona pueda comunicarse con otros espíritus. Además de los espíritus considerados de la propia medicina en sí, existe la creencia, tanto entre daimistas cuanto en los yawanawás, de que cuando consumen estas sustancias tienen la capacidad de comunicarse con gran cantidad de espíritus de la naturaleza y del universo.[25]

Según su creencia, esos espíritus forman parte de grupos espirituales que están próximos a otros espíritus, debido a sus semejanzas. Aquí existe la creencia de que "lo semejante atrae lo semejante", que podemos constatar como una idea sobre la causalidad mágica de Mauss y Hubert (2003).

Consecuentemente, en esas situaciones sociales de rituales compartidos entre daimistas y yawanawás con el consumo conjunto de las medicinas de la selva, sobre todo de la ayahuasca (*daime/uni*), daimistas y yawanawás pasan a tener las mismas sustancias en sus cuerpos,[26] y así a tener la capacidad de comunicarse con los mismos espíritus.

Esta cuestión cosmológica, por lo tanto, es un proceso de consustancialidad. Eso lleva al conjunto de daimistas y yawanawás a comunicarse con espíritus asociados tanto con la doctrina del Santo Daime, como con espíritus asociados a la cosmología de los yawanawá (sus ancestros y los espíritus de la selva). Esa comunicación entre daimistas y yawanawás con los espíritus de ambas cosmologías permite que en las personas se dé el idioma de pertenencia a la misma familia espiritual.[27]

---

[25] Como también ha descrito Luna (2002) al tratar de vegetalistas peruanos y el uso de las llamadas plantas maestras.

[26] Souza (2015) abordó en su etnografía la noción de cuerpo para los yawanawá y su relación con las sustancias que consumen.

[27] Según la cacica Mariazinha, para los yawanawá el pensamiento y el corazón están conectados. Hay una noción de pensamiento-corazón o pensamiento-sentimiento.



En ese sentido, se puede definir la familia espiritual como un grupo de personas que, debido a la consustancialidad (el consumo de las mismas sustancias y de sus espíritus) pasan a comunicarse con el mismo grupo de espíritus que habitan sus cuerpos. Si esas personas ponen en práctica los consejos de los espíritus, pasan a actuar de manera conjunta en un mismo sentido formando parte de una misma familia espiritual.

Así, existe la creencia de que los daimistas y los yawanawá actúan en la vida cotidiana y en la práctica social según los consejos y órdenes de los espíritus asociados con las medicinas. De esa manera, el comportamiento relativo a la creación de una red de contactos y de intercambios de regalos y visitas entre daimistas y Yawanawás es comprendido por ellos como resultado de la acción de los espíritus de los ancestros, de los espíritus de las medicinas y de los espíritus de la selva. En este sentido, las medicinas poseen agencia.

Estas relaciones forman parte de las llamadas redes chamánicas (Langdon, 2012) y las relaciones entre la religión brasileña del Santo Daime y los pueblos indígenas de la Amazonía, que también consumen la ayahuasca.

Rose (2010) describió en su tesis la alianza de las medicinas, y abordó la cuestión de la alianza y el acuerdo marco firmado entre la línea del Santo Daime (del CEFLURIS/ICEFLU) y la línea Fuego Sagrado.

En un primer momento, no se puede afirmar que la alianza entre los yawanawá y la iglesia Céu de Yemanjá esté asociada a la llamada Alianza de las medicinas descrita por Rose (2010). Eso porque no hay interacción entre los líderes de esta iglesia daimista (los principales actores sociales humanos) y los principales actores de la red de la Alianza de las Medicinas. Sin embargo, los agentes que forman parte de esa diplomacia espiritual no son solamente humanos, sino también espíritus ancestrales y los espíritus de las plantas maestras.[28]

[28] En el contexto de este artículo, traigo solamente algunos datos para reflexionar sobre la cuestión. En el *Mariri* 2016 realicé trabajo de campo en la aldea de Mutum, cuando viajé hasta allá junto a un grupo de estadounidenses y canadienses liderados por Rodrigo. En una de las noches, ya con la presencia del padrino Jorge, hubo una *canturía* con un grupo de jóvenes mujeres yawanawá. Ellas cantaron una música propia de la Alianza de las Medicinas (un himno –una música sagrada– de la iglesia Céu do Patriarca, de Florianópolis). Esa música menciona diversas medicinas de América: "Sagrado Tabaco,



Comentarios finales

En este artículo presento dos fases de la alianza entre líderes del pueblo indígena yawanawá (pano), del estado de Acre (Brasil), con la familia de los dirigentes de una iglesia urbana del Santo Daime en Río de Janeiro. En su primera fase, el protagonismo de la alianza estuvo en las relaciones entre el cacique Biraci Mixuacá (de la aldea de Nueva Esperança), la estudiante de la espiritualidad yawanawá Putani (llamada pajé por los daimistas), el pajé Yawá y la familia de dirigentes de la iglesia Céu de Yemanjá, principalmente el padrino Jorge. En esta fase, el proceso se caracterizó fundamentalmente por la formación de la alianza y de la familia espiritual, constituida por relaciones de intercambio, reciprocidad y consustancialidad. Una parte importante en este proceso es el consumo colectivo de las medicinas de la selva y, sobre todo, el consumo de ayahuasca (daime/*uni*).

Enfaticé aquí el aspecto cosmológico de la alianza, asociado con una concepción de sustancias y espíritus propia de las cosmologías de daimistas y yawanawás en diálogo. Las propias medicinas –sus sustancias– son consideradas espíritus que pueden comunicarse con las personas que las ingieren. Consecuentemente, existe la cuestión de la materialidad de lo sagrado: los espíritus están directamente asociados con las sustancias ingeridas por las personas. Al ser consumidas colectivamente en rituales, las personas ingieren los mismos espíritus y sustancias, son consustancializadas y pasan a sentirse parte de la misma "familia espiritual".

Una de las conclusiones es que estos rituales son generadores de relaciones entre personas, y también generadores de relaciones entre las personas y los espíritus. La alianza significa una ampliación de los espíritus que entran en contacto con las personas durante los rituales, ya que los daimistas podrán entrar en contacto con los espíritus de ancestros y espíritus de la selva asociados a las concepciones yawanawá, y éstos, a su vez, pueden entrar en contacto con los espíritus y "guías" de los daimistas. En ese sentido, la alianza es considerada como una especie de "refuerzo espiritual": una ampliación de la red de relaciones de reciprocidad y apoyo (también político y económico) no sólo entre personas, sino también entre espíritus.

---

peyote, Santo Daime, Santa Maria, São Pedro clareou/Estes são os sacramentos divinos da nossa mãe terra, Cristo vivo redentor..." Fue uno del los puntos altos de la noche para los turistas presentes.



Como se describe en el texto, en la segunda fase de la alianza se consolidó la afinidad efectiva entre la familia de la cacica Mariazinha, de la aldea de Mutum, y la familia de los dirigentes de la iglesia Céu de Yemanjá, debido al casamiento entre la hija de la cacica y el hijo de los dirigentes de la iglesia en julio de 2014. Así, se crearon y profundizaron nuevas relaciones, asociadas a relaciones de parentesco. En esta fase, la alianza se tornó más estrecha entre los integrantes de la iglesia y la aldea de Mutum. El papel de Rodrigo como yerno ocasionó una relación asimétrica con la cacica Mariazinha de la aldea de Mutum, ya que le asignó la obligación de apoyarla económicamente como parte del "servicio de la novia".

Bibliografía

Albert, Bruce (2002). "O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)", en Bruce Albert y Alcida Ramos (coord.). *Pacificando o branco – cosmologias do contato norte-amazônico*. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado.

Alvez Junior, Antonio Marques (2007). *Tambores para a Rainha da Floresta. A inserção da Umbanda no Santo Daime.* Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP.

Camargo-Tavares, Lívia (2013). "Fonologia, Morfologia e Sintaxe das Expressões Nominais em Yawanawá (Pano)". Tesis de maestría en lingüística. Río de Janeiro : Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Coutinho, Tiago (2011). "O xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso". Tesis de doctorado. Río de Janeiro: UFRJ.

Enrikson, Phillipe (1992). "Uma singular pluralidade: a etno-história pano", en Manuela Carneiro da Cunha (coord.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP.

Evans-Pritchard, Edward Evan (2005). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Gluckman, Max (2010). "Análise de uma situação social na Zululândia moderna", en Bela Feldman-Bianco (coord.). *Antropologia das sociedades contemporâneas-métodos*. São Paulo: UNESP.



Goulart, Sandra (2004). "Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca". Tesis de doctorado en ciencias sociales. Campinas: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

— (2004). "O contexto de surgimento do culto do Santo Daime. Formação da comunidade e do calendário ritual", en Labate y Araújo (coord.). *O uso ritual da ayahuasca*. São Paulo: Fapesp, Campinas, SP: Mercado das Letras.

— , Labate, Beatriz Caiuby (2017). "Da Amazônia ao norte global e de volta: as várias ayahauscas da II Conferência Mundial da Ayahuasca". Texto presentado al V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología-XVI Congreso de Antropología en Colombia. Disponible en www.neip.info.

Groisman, Alberto (1999). *Eu venho da Floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora da UFSC.

Labate, Beatriz Caiuby (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.* Campinas, SP: Mercado das Letras. São Paulo: Fapesp.

— y Tiago Coutinho (2014). "'O meu avô deu a ayahuasca para o mestre Irineu': reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil", en *Revista de Antropologia*, vol. 57, núm. 2. São Paulo: USP.

— , Isabel Santana de Rose y Rafael Guimarães dos Santos (2008). *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

Langdon, Esther Jean (2012). "Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: uma análise comparativa", en *Revista Mediações*, vol. 17, núm 1, pp. 61-84. Londrina.

Luna, Luiz Eduardo (2004). "Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural", en Labate y Araújo (coord.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado das Letras. São Paulo: Fapesp.

Mauss, Marcel (2013). *Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão de troca nas sociedades arcaicas.* São Paulo: Cosac Naify.

— y Henri Hubert (2003). "Esboço de uma teoria geral da magia", en Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Moreira, Paulo y Edward Mac Rae (2011). *Eu venho de longe: Mestre Irineu e Seus companheiros*. Salvador: EDUFBA.






Naveira, Miguel Alfredo Carid (1999). "Yawanawa: da guerra à festa". Tesis de maestría. Florianópolis: UFSC.

Nahoum, André Vereta (2013). "Selling 'Cultures': the Traffic of Cultural Representations from the Yawanawa". Tesis de doctorado en sociología. São Paulo: PPGS.

Oliveira, Aline (2012). "Yawa-nawa. Alianças e pajés nas cidades". Tesis de maestría en antropología social. Florianópolis: UFSC.

Pérez Gil, Laura (1999). "Pelos caminhos do Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawa". Tesis de maestría. Florianópolis.

Platero, Lígia Duque (2018, mayo). "The Muká Diet of the Yawanawá Indigenous People in Acre, Brazil. *Charuna*". Recuperado de: http://chacruna.net/muka-diet-yawanawa-indigenous-people/

Rose, Isabel Santana (2010). "Tata endy rekoy-Fogo sagrado: encontros entre os guarani, a ayahuasca e o caminho vermelho". Tesis de doctorado en antropología social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

— y Esther Jean Langdon (2010). "Diálogos (neo) xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca", en *Tellus*, núm. 18, pp. 83-113. Campo Grande.

Ribeiro, May Waddington Telles (2005). "Uma tribo vai ao mercado. Os Yawanawa: sujeitos ou objetos do processo?". Tesis de maestría. Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade.

Souza, Renan Reis de (2015). "Arte, corpo e criação: vibrações de um modo de ser Yawanawa". Tesis de maestría. Rio de Janeiro: PPGSA, UFRJ-IFCS.

Viveiros de Castro, Eduardo (1993). "Alguns aspectos da afinidade no Dravidianato Amazônico", en E. Viveiros de Castro y M. Carneiro da Cunha (coord.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História indígena e do indigenismo da USP: FAPESP.

— (2013). "O problema da afinidade na Amazônia", en *A inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac y Naify.

Lígia Duque Platero es doctorante en antropología por el Programa de Postgrado en Sociología y Antropología (PPGSA) de la UFRJ. Actualmente, realiza investigación de doctorado en el área de Etnología urbana, sobre las diferentes dimensiones de la alianza entre una iglesia urbana del Santo Daime y el pueblo indígena Yawanawá (Pano). Es licenciada en historia por la Universidad de São Paulo (USP) y maestra en estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su disertación de maestría se titula Políticas indigenistas y hegemonía en Brasil y México: los programas de educación indígena en el período 1940/1970. Sus áreas de interés son: relaciones entre pueblos indígenas y sociedades nacionales en la contemporaneidad, Santo Daime, ayahuasca, alianzas, plantas psicoactivas, políticas indigenistas de educación y educación indígena. Es parte del Núcleo de Estudios Interdisciplinarios sobre Psicoactivos-NEIP (http://neip.info/).







ENCARTES antropológicos, año 1, núm 2, septiembre 2018-marzo 2019, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, y El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México. Tel. +52 (664) 631 6344, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica http://www.encartesantropologicos.mx. ISSN: en trámite.